DOI: 10.14746/sh.2015.21.4.002

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXI (2015/4)
s. 17-28

Mariusz Kairski
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Tożsamości w Amazonii, czyli o nieoczywistych oczywistościach

Celem artykułu jest krótkie przedstawienie dwóch zagadnień, które odsłaniają nie tylko atrakcyjność badań społeczności potocznie nazywanych przedpaństwowymi, ale także trudności związane z tym poznawaniem. Zagadnienia zostały wybrane tak, by nawiązywały do tematyki tomu. Pojęcie fantazmatu odnosić się będzie do sfery wyobrażeń społecznych: pokrewieństwa i tożsamości osób. Owe zagadnienia umieszczam w szeroko dziś omawianym zjawisku zwanym perspektywizmem, reprezentowanym tu w wersji praktykowanej przez niewielki lud indiański zamieszkujący Amazonię Wenezuelską. Przedstawiony materiał, to niewielki wycinek tego, co udało mi się zrozumieć z niezwykle ciekawego świata tego ludu.[1] Lud E'ñepá potocznie zwany jest Panare, przy czym ten drugi termin jest egzoetnonimem. Gdy zapytać E'ñepá o to, jak nazywają sami siebie, to odpowiedzą, że nie mają nazwy: „my się nie nazywamy, nas nazywają" (patrz też: Butt Colson, 1983–1984). Używany tu jako nazwa ludu termin „E'ñepá" nie zawiera aspektu etniczności, nie jest to w rzeczywistości nazwa własna, a oznacza po prostu osobę ludzką, podmiot: e'ñepá.

Grupa regionalna (ok. 1600 osób), o której w tym tekście mowa, zamieszkuje dorzecze rzek Cuchivero i Ventuari w stanach Bolívar i Amazonas. E'ñepá to kopieniacze mówiący językiem z karaibskiej rodziny językowej. W górnym biegu Cuchivero zamieszkują też Indianie Hoti, zbieracze i łowcy, mówiący językiem izolowanym — będzie o nich mowa w końcowych partiach tekstu.

[1] W ciągu ostatnich piętnastu lat badania wśród Indian E'ñepá prowadziłem głównie w ramach dwóch grantów: „Kultury pierwotne we współczesnym świecie. Problemy etnozagłady i etnorozwoju indiańskich ludów Amazonii wenezuelskiej", grantodawca: KBN, grant indywidualny, lata: 2000–2003, funkcja: kierownik projektu oraz „Indianie wobec szkoły. Ludy Amazonii wenezuelskiej wobec edukacji państwowej: wyobrażenia, postawy, praktyka oraz jej skutki", grantodawca: MNiSW, grant indywidualny dr. Tarzycjusza Bulińskiego, lata: 2006–2008, funkcja: główny wykonawca. Ryciny wykonała Joanna Tabor.

Wiedzę o E'ñepá (a oni o mnie) zdobywałem poprzez wielomiesięczne pobyty głównie w trzech miejscach:

(1) San José de Kayamá, w górnym biegu Cuchivero. Jest to grupa lokalna, z której wzięła początek większość pozostałych grup lokalnych E'ñepá południowych. Zamieszkuje obszar najbardziej izolowany geograficznie — można do niej dotrzeć awionetką, albo maszerując wiele dni przez pokryte tropikalnym lasem wzgórza i nizinne sawanny. Kontakt tej grupy z przedstawicielami społeczeństwa wenezuelskiego jest znikomy. Od prawie 30 lat istnieje tu misja katolicka i zakonnice są jedynymi osobami z zewnątrz przebywającymi tu na stałe. Region rzeki Kayamá pierwotnie był miejscem zamieszkiwanym wyłącznie przez E'ñepá, ale wraz z pojawieniem się misji zaczęli się w nim osiedlać także Indianie Hoti, prowadzący do tej pory zbieracko-łowiecki tryb życia na południe od rzeki Kayamá. Aktualnie populacja Indian Hoti jest większa (600 osób) niż E'ñepá (500 osób). Nie ma żadnej aktywności ekonomicznej przedstawicieli społeczeństwa wenezuelskiego w tym regionie, poza próbami wprowadzania nowych upraw przez siostry zakonne. W latach 30. i 40. XX w. E'ñepá utrzymywali sporadyczne kontakty z kilkoma wenezuelskimi kupcami sarapii (*Dipteryx odorata*, *Dipteryx punctata*), którzy podejmowali daleki wyprawy handlowe z Caicara del Orinoco aż po górne Cuchivero.

(2) Manteco w środkowym biegu Cuchivero. Grupa powstała ponad 50 lat temu, utworzyły ją osoby znad górnego Cuchivero. Osada znajduje się w pobliżu metyskiej wioski Candelaria, do której dochodzi ubity trakt, umożliwiający podróż samochodem z Caicara del Orinoco, miasta nad Orinoko. Kontakty z ludnością metyską są częste, a Indianie chętnie wyjeżdżają do Caicara w celu odwiedzin, zakupów lub pracy. W latach 1969–1992, niedaleko Manteco (1 godz. drogi pieszo), w metyskiej osadzie Laguna Sucia funkcjonowała misja katolicka wraz ze szkołą i internatem. Okazjonalnie ludzie z Manteco podejmują pracę zarobkową u okolicznych hodowców bydła, jednak nie stanowi ona podstawy ich egzystencji;

(3) Cubarral. To także grupa wywodząca się z Kayamá. W ciągu 50 lat wielokrotnie zmieniała miejsce swojego zamieszkania, zawsze w regionie rzeki Zariapo. Aktualna osada powstała stosunkowo niedawno, znajduje się w odległości ok. 3 godzin drogi pieszo od ujścia rzeki Zariapo do Cuchivero. Kontakt z ludnością metyską jest raczej rzadki i dotyczy głównie wymiany ekonomicznej. W miarę regularnie dociera do Cubarral tylko dwójka obwoźnych handlarzy oraz pracownicy państwowej służby zdrowia.

Swojskie/Inne

Jak sugeruje literatura przedmiotu (Viveiros de Castro 2000, 2004), jednym z najważniejszych problemów, z którym zmagają się Indianie Amazonii, to niejasność i niestałość tego, co zewnętrzne wobec grupy lub osoby, w opozycji do tego, co dla niej wewnętrzne. Zarówno u Indian E'ñepá, jak i na całym obszarze szeroko rozumianej wyżyny gujańskiej dominuje przekonanie, że to, co zewnętrzne, jest zawsze inne (termin e'ñepá: *tonkanan*), obce (*itoto*) i niebezpieczne (*ta:ma nësë*). To, co inne, jest też zawsze dane i naturalne, to właściwość wszelkich zjawisk, scena rzeczywistości. Z kolei to, co wewnętrzne, jest zawsze swojskie (*piyakae*), tożsame (*piya*) z czymś w rodzaju matrycy istniejącej od czasów mitycznych (*pia*), bezpieczne. Wewnętrze jest zawsze wytworzone/wytwarzane, jest figurą mogącą zaistnieć na scenie tylko w wyniku intencjonalnego, podmiotowego działania. Żadna swojskość nie jest dana, to, co „takie samo", a więc tożsame i co za tym idzie bezpieczne, jest zawsze wytwarzane poprzez transformację tego, co „inne", zewnętrzne, obce. W tym samym czasie trwa też stały proces odwrotny: to, co swojskie, przekształcane jest w obce, zewnętrzne. Nie ma więc świata My bez świata Inni, Wnętrza bez Zewnętrza, Swojskości bez Odmienności, Bezpieczeństwa bez Strachu, zarówno na poziomie społeczeństwa, jak i jednostki.

Osoba (*e'ñepá*)

Drugim ważnym elementem składowym tubylczej ontologii stanowi przekonanie, że cała rzeczywistość jest zamieszkała przez różne byty będące osobami (*e'ñepá*). Należy je rozumieć jako „ucieleśnione ja" (ang. *embodied self*), zespół materialnych i niematerialnych, w tym emocjonalnych i duchowych, składników połączonych w całość płynami ustrojowymi, w szczególności krwią. Niepowtarzalność osób tkwi w ich specyficznych ciałach (*yokto*, *puto*), z tym że ciało to nie tyle anatomia i fizjologia, co raczej zespół afektów i dyspozycji. Osoby, to przede wszystkim podmioty, obdarzone są bowiem intencjonalnością, skutecznością działania oraz osobowością wyrażaną mimiką twarzy, która odzwierciedla wewnętrzne stany emocjonalne. Każdy podmiot ma swą perspektywę, swój punkt widzenia. Punkt widzenia to ogląd duszy (*iñe*) patrzącej niejako poprzez, czy też raczej za pomocą swego ciała (*yokto*, *puto*). Punkt widzenia tworzy więc nie obiekt/przedmiot, lecz podmiot, a duszę (*iñe*) posiadają wszelkie byty będące Osobami. Ma się duszę, bo ma się punkt widzenia, ma się punkt widzenia, bo ma się duszę.

Punkt widzenia *ego*, czyli punkt widzenia podmiotu, to zawsze perspektywa, z jakiej patrzą Indianie E'ñepá. Każdy podmiot ze swej własnej per-

spektywy jest człowiekiem, nosi przepaskę biodrową (*katiá*), ma rodzinę, żyje w wielkiej chacie komunalnej (*pareká*), poluje na zwierzęta, uprawia rośliny. Punkt widzenia jest zawsze ludzki i w świecie istnieje tylko jedna kultura — kultura Indian E'ñepá. Spróbujmy przedstawić to za pomocą jednej sceny. Indianie E'ñepá spotykają w lesie stado dzikich świń pekari. Zwierzęta tarzają się w błotnistym wgłębieniu, chlepcząc brudną wodę. Tak to wygląda z punktu widzenia Indian. Z punktu widzenia pekari to odpoczywająca po polowaniu grupa mężczyzn, którzy leżą w hamakach we wnętrzu chaty komunalnej i popijają alkoholizowane piwo. Ta jedna scena to dwie różne rzeczywistości. Dwie różne, ponieważ widziane z dwóch różnych perspektyw. Z kolei te ostatnie różnią się między sobą, bo powstały w różnych ciałach. To bowiem ciało (jako system afektywny) generuje sposoby doświadczania rzeczywistości oraz wpływa na jej ogląd. Różne osoby zatem, to różne ciała o różnych perspektywach, widzące inne ciała na swój własny sposób, widzące to samo, ale nie tak samo, nie ma więc jednego świata i wielu jego reprezentacji (relatywizm), lecz wielość światów i jedna jego reprezentacja (mulitnaturalizm) (Viveiros de Castro 1998), na gruncie polskim (Buliński 2011, w tym tomie; Domańska 2013, 2014; Kairski 2011).

Prezentując problematykę fantazmatu na gruncie amazońskim, skupiłem się tylko na sferze społecznej, czyli na problematyce tożsamości aktorów społecznych. Wybrałem te przykłady, gdyż — o ile koncepcje różnych wersji perspektywizmu omawia się i wiąże raczej ze światem zewnętrznym w stosunku do grupy ludzkiej (ze światem zwierząt, duchów, czy innej klasy bytów nadprzyrodzonych), o tyle nie ma w literaturze przedmiotu odniesień do świata funkcjonującego wewnątrz grupy, czyli idei perspektywy w postrzeganiu pokrewieństwa.

Replikacje osób (postaci/figur)

W rozumieniu E'ñepá aktualnie żyjący ludzie to repliki osób już istniejących wcześniej, a właściwie to te same osoby, tyle że przesunięte w czasie, a populacja ludu jest ciągle odtwarzającą się stałą pulą postaci, przy czym nie chodzi tu o stałość jako liczebność grupy, lecz o stałość figur, które podlegają procesowi replikacji. To przekonanie nawiązuje nie tylko do idei związanych z powstaniem ludzi w czasach mitycznych, lecz jest także powiązane z ideą tożsamości osoby. By mówić o osobie w rozumieniu E'ñepá, należy zacząć od tego, że składa się ona z dwóch form, jednej ukrytej w drugiej, oraz z serca jako źródła myśli i uczuć ukrytego wewnątrz formy wewnętrznej. Owo serce, nieprecyzyjnie nazwane wyżej duszą, to rodzaj pudła rezonansowego odbierającego odgłosy płynące ze świata zewnętrznego oraz miejsce tworzenia się

myśli i uczuć wywoływanych sygnałami napływającymi ze świata zewnętrznego. Napisałem: „nieprecyzyjnie nazwane", ponieważ serce żywej, zdrowej na ciele i umyśle — co za tym idzie aktywnej — osoby nie ma w sobie nic duchowego. Inaczej sprawa wygląda w przypadku śmierci zewnętrznej formy osoby. Śmierć nie oznacza tylko śmierci fizycznej w naszym rozumieniu tego pojęcia, lecz również każdy stan, w którym ciało zewnętrzne nie funkcjonuje. Śmiercią więc są też stany omdlenia, ogromnego zmęczenia, strachu, stany chorobowe, snu. Nie umieramy jednak, gdyż pod nieobecność/nieaktywność formy zewnętrznej pojawia się natychmiast jej wersja wirtualna, nasze serce jako dusza. Nie należy rozumieć przez to, że wewnątrz ciała mamy duszę w sensie duchowym, a serce staje się wirtualne pod nieobecność ciała zewnętrznego (w naszym, zachodnim rozumieniu ciała fizycznego).

Z perspektywy *ego* męskiego wszyscy ludzie, niezależnie od płci, mają wewnętrzne formy męskie i zewnętrzne żeńskie; z perspektywy *ego* żeńskiego, jest dokładnie na odwrót, wszyscy, niezależnie od płci, mają wewnętrzne formy żeńskie, a zewnętrzne męskie. Z męskiej perspektywy potomstwo, niezależnie od płci, dziedziczy po mężczyźnie formę wewnętrzną, a po matce formę zewnętrzną; z perspektywy żeńskiej dzieje się odwrotnie: potomstwo, niezależnie od płci, dziedziczy po kobiecie formę wewnętrzną, a po ojcu formę zewnętrzną. Oczywiście na zewnątrz widoczna jest tylko forma zewnętrzna osoby, a więc kierując się tym, co widoczne, z perspektywy *ego* męskiego „dzieci są matki", bo widzą ją jako swojską, taką samą, natomiast mężczyzna widzi swe potomstwo tak, jak widzi swą żonę, jako postacie inne, odmienne. Z perspektywy *ego* żeńskiego jest na odwrót: „dzieci są ojca", bo widzą go jako swojskiego, podczas gdy kobieta widzi swe dzieci tak, jak widzi swego męża, jako postacie inne od niej. Tak więc:

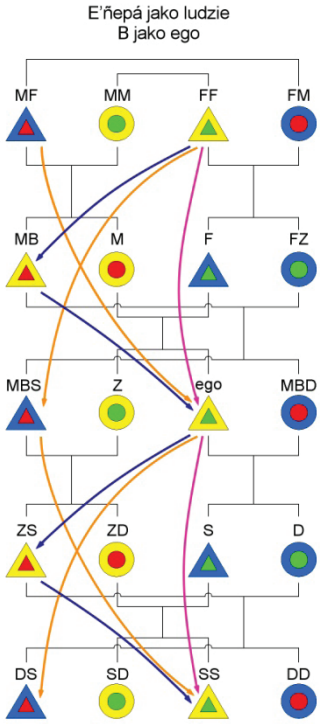
— obce, niespokrewnione z męskim *ego*, powinowate kobiety, czyli jego potencjalne lub realne żony, przenoszą w czasie żeński element swych MF/FM [wyjaśnienie skrótów poniżej], a swojskie, spokrewnione z *ego*, niepowinowate kobiety, czyli jego siostry, przenoszą żeński element swych FF/MM;

lub

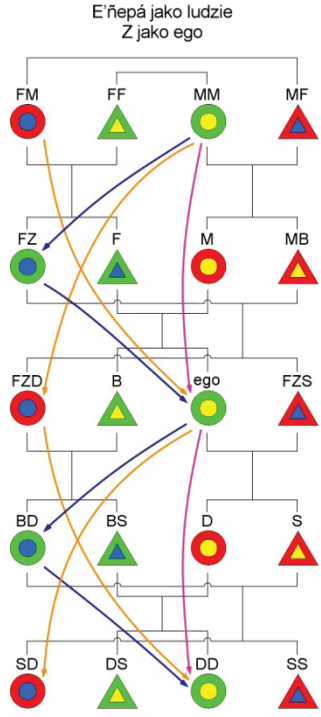
— obcy, niespokrewnieni z żeńskim *ego*, powinowaci mężczyźni, czyli jej potencjalni lub realni mężowie, przenoszą męski element swych FM/MF, a swojscy, spokrewnieni z *ego*, niepowinowaci mężczyźni, czyli jej bracia, przenoszą męski element swych MM/FF.

Idźmy dalej. Uniwersum społeczne E'ñepá wyczerpuje pula dwudziestu postaci, czy też figur. Przedstawiam je na załączonych do tekstu ryc. nr 1 i 2. Pierwsza z nich przedstawia uniwersum mężczyzny, druga uniwersum jego siostry. Postacie (figury) są oznaczone skrótami angielskimi, które należy odczytywać od tyłu, a więc np. MBS to syn brata matki, kolory oznaczają formy

wewnętrzne i zewnętrzne poszczególnych osób. Nie ma innych figur w świecie E'ñepá: rodzeństwo rodzica tej samej płci co dany rodzic jest też rodzicem *ego*, np. siostra matki *ego* to matka *ego*, ta sama zasada dotyczy poziomu poniżej rodziców: dzieci rodzeństwa rodzica tej samej płci co dany rodzic są rodzeństwem *ego* (w nomenklaturze pokrewieństwa są jego/jej kuzynami równoległymi), dzieci rodzeństwa rodzica płci przeciwnej niż dany rodzic są powinowatymi *ego* (nie-krewnymi; w nomenklaturze pokrewieństwa są kuzynami krzyżowymi, potencjalnymi lub realnymi żonami/mężami); obcy (także reprezentanci innych kultur czy ras, w tym antropolog), wraz z upływem czasu włączani są do społeczności także jako krewni i powinowaci.



Ryc. 1.

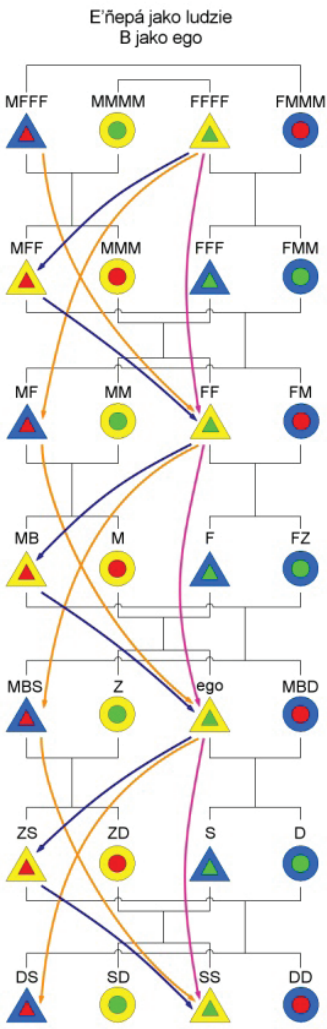


Ryc. 2.

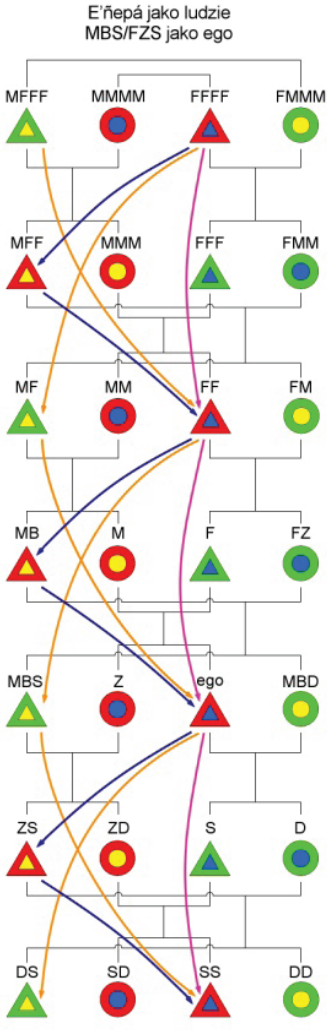
Co oznaczają kolory poszczególnych figur? Oznaczają one formy wewnętrzne i zewnętrzne wyrażone nazwami (nazwiskami) pierwszych ludzi, mitycznych przodków E'ñepá. Mogą występować w dwóch formach: nazwisk tubylczych i hiszpańskich. Na przykład nazwisko „Chonoco" odnosi się do potomków Ludzkich i Zwierzęcych Władców Kontynuacji E'ñepá. To dawne byty, które od czasów mitycznych występują w dwóch formach. Formy zwierzęce

postrzegają się jako ludzkie, formy ludzkie (dzisiejszych E'ñepá) postrzegając jako zwierzęce i na odwrót. Formy zwierzęce zamieszkują wnętrza gór (są to ich wielkie domy komunalne) i są rozmaitymi gatunkami zwierząt. Każda osoba występuje więc w dwóch wersjach: ludzkiej i zwierzęcej. Osoby noszące nazwisko „Chonoco" mogą występować też pod nazwiskiem Bitriaga lub González. To nazwiska dawnych (z początku XX lub końca XIX w.) patronów, Wenezuelczyków — ludzi będących kwintesencją potężnych, dysponujących wiedzą i środkami materialnymi, lecz niebezpiecznych Innych/Obcych. W rzeczywistości byli to handlarze zajmujący się skupem sarapii. Raz na rok lub dwa docierali aż do górnego biegu rzeki Cuchivero, dostarczali dobra pochodzenia przemysłowego i nadawali Indianom nazwiska. Z powodu swej mocy i bogactwa, lecz także swej odmienności i nieprzewidywalności, zostali skojarzeni z władcami zwierzęcych kontynuacji E'ñepá. Tak więc, gdy mężczyzna nosi nazwisko „Chonoco", oznacza to, że nie tylko nosi nazwisko swego męskiego przodka, lecz przodek ów przebywa w nim, ukryty w jego ciele pod postacią jego formy wewnętrznej. Drugie nazwisko mężczyzny to nazwisko jego matki, np. „Peruwana". Forma, z którą identyfikuje się mężczyzna, to jego forma wewnętrzna, niewidoczna dla pozostałych osób, posiada też formę zewnętrzną, która umiera i znika (jest pogrzebana i gnije). Po jego śmierci forma wewnętrzna staje się na krótko widoczna i powraca do miejsca swego stałego zamieszkania, wnętrza góry odpowiedniego gatunku zwierząt. W podobny sposób myślą o sobie kobiety: wewnątrz ich ciał rezydują formy wewnętrzne ich żeńskich przodkiń, na zewnątrz znajdują się ich widoczne formy męskie. Jest więc tak, że każdy identyfikuje się ze swą formą wewnętrzną, jak gdyby formy zewnętrznej nie miał, każdy też identyfikowany jest poprzez swą formą zewnętrzną, jak gdyby nie miał formy wewnętrznej. Oprócz dwóch rodzajów form jest jeszcze element trzeci. Każdy ma imię, wybrane przez rodziców zaraz po jego urodzeniu, a „uaktywniane" podczas inicjacji. U E'ñepá istnieje tylko sześć imion męskich i cztery imiona żeńskie, to imiona Pierwszych Ludzi (dwóch mężczyzn i dwóch kobiet, którzy w czasach mitycznych opuścili wnętrze góry Arawa oraz dwóch mężczyzn i dwóch kobiet wyrzeźbionych z drzewa *copaiba* przez herosa kulturowego Marieokę. Kolejne dwa imiona męskie to imiona obce, związane z dwoma herosami, którzy stali się E'ñepá w innej epoce mitologicznej. Pierwszy syn/pierwsza córka najczęściej otrzymują imię swych FF i MM, szczególnie gdy rodzice byli też najstarszymi dziećmi swych rodziców. Można także otrzymać imię swych MF/FM oraz MB/FZ — przy większej ilości dzieci tej samej płci (a jest to częste) dzieci otrzymują konsekwentnie imiona kolejnych FFB lub w przypadku kobiet MMZ. Przekaz imion przedstawiony jest na schematach w postaci różnokolorowych strzałek. Jak widać, w przypadku imion FF/MM, sposób dziedziczenia form oraz imion tworzy w co drugiej generacji osoby mające taką samą (a właściwie tę

samą) formę wewnętrzną oraz to samo imię. Są to w rozumieniu E'ñepá te same osoby, tyle że przesunięte w czasie. W przypadku imion MB/FZ *ego* przy okazji replikowania swego FF/MM replikuje też swego MB/FZ, przekazując imię swojemu ZS. Imię może być bowiem „oddane" czy też przekazane trzykrotnie. Żadne z dzieci tej samej płci, co rodzic nie może mieć imienia swego rodzica. Ciekawym przypadkiem jest imię MF/FM, które replikuje „dawcę" dopiero w czwartym pokoleniu. Ale czyją repliką staje się *ego* w tym przypadku? Jest to lepiej widoczne na ryc. 3 i 4, przedstawiających transmisję imion na przestrzeni siedmiu pokoleń:



Ryc. 3.



Ryc. 4.

Jak widzimy, dochodzi również do przekazania imienia FF/MM, tylko w wersji starszej: FFFF/MMMM. Jeśli identyczność postaci wyrażona jest posiadaniem przez nie tych samych trzech elementów składowych (formy wewnętrznej, zewnętrznej i imienia), to mamy następną paradoksalną sytuację w relacjach pokrewieństwa: S/D, widziany jako taki/taka przez swego rodzica tej samej płci, staje się jednocześnie jego/jej F/M. W społeczeństwie tym nie ma więc postaci, które miałyby perspektywę S/D, wszyscy mają perspektywę F/M: S „widzą" swych F jako S, a D „widzą" swe M jako D. Tak więc sytuacja relacji F z najstarszym S (w przypadku mężczyzn) oraz relacji M (w przypadku kobiet) z najstarszą D, szczególnie gdy rodzice sami są najstarszymi dziećmi swych rodziców, jest wyjątkowo dwuznaczna i konfliktogenna. Przekazanie/nadanie określonego imienia czyni tym samym „obdarowanego" określoną postacią, a z niej wynika określony scenariusz życia. Jeśli S/D stają się F/M swych własnych rodziców, czyli w praktyce stają się swymi FF/MM, to scenariusz jest właściwie jeden. By nie konfliktować się z rodzicami, opuszczają miejsce ich zamieszkania i przenoszą się gdzieś indziej. Owe przenosiny mają znamiona wyprowadzki do innego świata. Z braku miejsca nie mogę rozwinąć tu tego wątku, ale przeprowadzka jest z reguły ostateczna. W świecie E'ñepá można się wyprowadzić, można przybyć w nowe miejsce i można pozostać w tym samym miejscu, lecz prawie nigdy nie można powrócić. Z powodu takiego ruchu osób nie istnieje też konflikt tożsamości między *ego* a jego FF/MM, gdyż z reguły — gdy *ego* się rodzi — jego F/M już dawno opuścił miejsce zamieszkania FF/MM lub żyje tam nadal, lecz *ego* jest niemowlęciem lub małym dzieckiem i do zderzenia tożsamościowego nie dochodzi. Zresztą nawet przy kontakcie ze swymi replikami, FF/MM unika z nim/z nią kontaktu wzrokowego, jest opiekuńczy i wyrozumiały. Tak więc dynamika wynikająca z idei perspektywizmu czyni dynamicznym samo społeczeństwo E'ñepá: osoby obdarzone imieniem swych FF/MM, by stać się w rzeczywistości FF/MM, muszą znaleźć się w sytuacji, w której nie będą postrzegane/widziane jako S/D, a to jest możliwe tylko w nowym miejscu. Migracje osób, powstawanie nowych grup lokalnych, ekspansja terytorialna tego ludu wpisane są więc w ich system pokrewieństwa i wizję tożsamości osób/postaci.

„Odwrotność osób" (postaci/figur)

Zagadnienie „odwrotności" postaci zaprezentuję na dwóch przykładach. Pierwszy dotyczy relacji *ego* i jego Z (lub Z i jej B). Należy w tym miejscu wrócić do rycin 1 i 2. Widzimy, że rodzeństwo ma te same formy (reprezentowane kolorami zielonym i żółtym), lecz jest ułożone „na odwrót". Co to oznacza? Z punktu widzenia mężczyzny ma on wewnętrzną formę męską wyrażoną nazwiskiem, np.

Kowalski (celowo nie podaję nazwiska tubylczego, bo ważny jest jego *genus*) oraz zewnętrzną formę żeńską wyrażoną nazwiskiem Malinowska. Podobnie, tyle że „na odwrót", widzi swą tożsamość kobieta: ma żeńską formę wewnętrzną wyrażoną nazwiskiem, w tym przypadku Malinowska, oraz zewnętrzną formę męską wyrażoną nazwiskiem Kowalski. Z przyczyn, których nie jestem tu w stanie omówić, mężczyzna „widzi" jednak swą Z tak jak widzi siebie: jako Kowalski/Malinowska, a jego Z widzi swego B jako Malinowska/Kowalski. Jak łatwo się domyślić podobieństwo rodzeństwa jest dość niejednoznaczne. Po pierwsze, postacie, które konstytuują osobę (w przypadku mężczyzny Kowalski, w przypadku kobiety Malinowska), to dwie różne postacie. Po drugie, nazwisko kobiety: „Malinowska", to nie żeńska forma nazwiska „Malinowski", tak jak w przypadku nazwisk polskich, gdzie kobieta nazywa się Kowalska po swym F, MF lub po mężu. Owa „Malinowska" to postać żeńska, przodkini nosicielki. U E'ñepá bowiem — będących społeczeństwem perspektyw egalitarnych — istnieją nazwiska męskie i żeńskie wywodzące się od męskich i żeńskich przodków, odpowiednio mężczyzn i kobiet. Znowu więc mamy sytuację całkowitej nieprzekładalności perspektyw. W tym przypadku B i Z to tak naprawdę postacie o różnych tożsamościach, lecz ich formy wewnętrzne i zewnętrzne są takie same.

Drugi przykład dotyczy *ego* i jego MBS (lub MBS i jego MBS), a więc osoby z nim niespokrewnionej, powinowatej, innej. Wróćmy do ryciny 1. Podobnie jak w przypadku swej Z *ego* identyfikuje MBD (potencjalną lub realną żonę) „na sposób męski", jako np. Żak/Bystrzycka. W tym wypadku nie następuje zjawisko „odwrócenia" nazwisk, lecz zmiana ich *geni*, sama kobieta identyfikuje się bowiem jako Żakowa/Bystrzycki. Widząc „na sposób męski" swą MBD, *ego* widzi podobnie jej B (swego MBS), a więc innego, niespokrewnionego *ego* męskie identyfikuje w rzeczywistości „na sposób żeński ". Bowiem sam MBS nie identyfikuje się jako Żak/Bystrzycka, ale jako tylko Bystrzycki/Żakowa. Podobnie, tyle że „na odwrót", czyli „na sposób męski", klasyfikują niespokrewnionych mężczyzn kobiety. Tak więc widzimy, że w świecie E'ñepá żadne identyfikacje się nie pokrywają. Czyni to ich społeczność konglomeratem „na odwrót" definiujących się postaci. Stawia też nowe pytania o to, czym jest społeczeństwo/społeczność, tożsamość indywidualna i grupowa społeczeństw egalitarnych (przedpaństwowych) i zmusza do nowych przemyśleń nad tym, czym jest historia tego typu społeczeństw.

Literatura

Bloch Maurice 1998, *How we think they think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Westview Press, Oxford.

Buliński Tarzycjusz, Kairski Mariusz 2006, *Wprowadzenie*, [w:] Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna" w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii — przegląd *koncepcji antropologicznych*, T. Buliński, M. Kairski, wybór i opracowanie, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 11-39.

Buliński Tarzycjusz, 2011. *Ludzie, zwierzęta i inne byty w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu*, [w:] Socjologia relacji między ludźmi i nie-ludźmi, red. E. A. Mica, P. Łuczeczko, Wydawnictwo UG, Gdańsk.

Butt Colson Audrey J. *1983–1984. The Spatial Component in the Political Structure of the Carib Speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon*, [w:] Butt Colson A. J., Heinen H. D., eds. 1983–1984. Themes in Political Organisation: the Caribs and their Neighbours (*Antropológica* 59-62). Caracas: Fund. La Salle. Inst. Caribe de Antropología y sociología, s. 73-124.

Domańska Ewa, 2013. *Humanistyka ekologiczna*. „Teksty Drugie", nr 1-2, s. 12-32

Domańska Ewa, 2014. *Retroactive Ancestral Constitution, New Animism and Alter-Native Modernities*. „Storia della Storiografia", 65, 1

Gow Peter, 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford: Clarendon.

Gow Peter, 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

Howard Catherine V. 2001. *Wrought Identities: the Waiwai Indians Search for the "Hidden Tribes" of Northern Amazonia*. Phd. thesis., Chicago: University of Chicago.

Kairski Mariusz, 2011. *Osoby wielorakie. O sposobach bycia w świecie Indian E'ñepá (Amazonia wenezuelska)*, [w:] W kręgu problemów ekologii kultury, red. H. Chałacińska-Wiertelak, K. Kropaczewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

Kelly Luciani J. A. 2001. *Fractalidade e troca de perspectivas*. "*Mana*" 7(2), s. 95-132 (2005. *Fractality and the Exchange of Perspectives*, [w:] Mosko M. S., Damon F. H., eds. On the Order of Chaos: Social Anthropology and the Science of Chaos. New York, Oxford: Berghahn Books, s. 108-135).

Kohn Eduardo O. 2007. *How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement*. "American Ethnologist", Vol. 34, No. 1, s. 3-24.

Mattéi-Müller Marie-Claude [b.d.w.]. *E'ñepa oromaepu pë'prentyan yu*, Fe y Alegría, Caracas.

Santos Granero Fernando. 2006. *Vitalidades sensuais: modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena*. „Revista de Antropologia", Vol. 49, No. 1, s. 93-131.

Santos Granero Fernando. 2009. *Introduction: Amerindian Constructional Views of the World*, [w:] The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood, ed. F. Santos Granero, Arizona University Press, Tucson, s. 1-29.

Seeger Anthony, Matta Roberto da, Viveiros de Castro Eduardo B. 1987. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, [w:] Oliveira Filho J. P. de, org. Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero, Universidade Federal Rio de Janeiro, s. 11-30.

Strathern Marilyn, 1999. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone.

Vilaça Aparecida M. N., 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Ed. Univ. Fed. Rio de Janeiro.

Vilaça Aparecida M. N. 2005. *Chronically Unstable Bodies: Reflections On Amazonian Corporalities*, „Journal of the Royal Anthropological Institute" 11, s. 445-464.
Viveiros de Castro Eduardo B., 1996. *Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism*. „Journal Of The Royal Anthropological Institute" (N.S.) 4, s. 469-488.
Viveiros de Castro E. B. 2000. *Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco*. "Ilha" 2(1), s. 5-46.
Viveiros de Castro Eduardo B., 2004. *Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies*. "Common Knowledge" 10(3), s. 463-484
Wagner Roy. 1981. *The Invention of Culture*, University of Chicago Press, Chicago.
Wagner Roy. 1986. *Symbols that Stand for Themselves*. University of Chicago Press. Chicago.
Zea Evelyn S. 2006. *Antropologia enviesada: rodeios metafóricos e traduções impróprias Waiwai*. "Boletim Anual do Geri" 10.
Zea Evelyn S. 2008. *Genitivo da tradução*. "Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi" (Ciências Humanas) 3(1), s. 65-77

Mariusz Kairski

The Identity in Amazonia: the Non-Obviously Obvious

Abstract

The article develops the idea of the contemporarily widely-discussed trend called Perspectivism as realized by a tiny Indian tribe inhabiting the Venezuelan Amazonia. I argue that the idea of fanaticism does not need to address the sphere of beliefs or religious-magical convictions, but can be connected with the social sphere, kinship or personal identity as well. I present and analyze two kinds of fanaticism: (1) the people existing now conceived as replicas of those having existed previously; (2) the "characters inversed", viz., the people related to others conceived as consisting of the same but rearranged elements of the latter.

Keywords: identity, Amazonia, kinship, replica, configuration.